Dacă Dumnezeu ar da filosofilor capacitatea de a vedea ceea ce stă deschis în fața ochilor tuturor... Despre genul de dificultăți întâmpinate de Wittgenstein în discuția referitoare la *remarcarea aspectelor*

Eduard Morar

ANNALS of the University of Bucharest
Philosophy Series

Vol. LVI, no.1, 2007
pp. 77 – 88.

ANALELE UNIVERSITATII BUCURESTI

DACĂ DUMNEZEU AR DA FILOSOFILOR CAPACITATEA DE A VEDEA CEEA CE STĂ DESCHIS ÎN FAŢA OCHILOR TUTUROR... DESPRE GENUL DE DIFICULTĂŢI ÎNTÂMPINATE DE WITTGENSTEIN ÎN DISCUŢIA REFERITOARE LA *REMARCAREA ASPECTELOR*

EDUARD MORAR

Dacă e ca această lucrare să aibă o miză, atunci ea ar fi următoarea: chiar dacă Dumnezeu le-ar da filosofilor capacitatea de a vedea ceea ce stă deschis în faţa ochilor tuturor, munca lor tot nu s-ar dovedi uşoară. Voi încerca să scot în evidenţă acest lucru pornind de la unele greutăţi inerente practicii filosofice inaugurate de Wittgenstein în perioada târzie a activităţii sale. În acest sens, îmi voi lua ca repere unele pasaje semnificative din secţiunea xi, Partea a II-a a *Cercetărilor filosofice*, acolo unde este lansată o discuţie referitoare la ce înseamnă *a vedea aspecte*[1]. Punând în lumină genul de dificultăţi cu care s-a confruntat autorul *Cercetărilor*, voi arăta că, în ciuda aparenţelor, descrierea „peisajului” deschis vederii tuturor este o întreprindere extrem de complexă şi de anevoioasă.

*

Bertrand Russell nu a putut să identifice în scrierile târzii ale lui Wittgenstein o contribuţie autentică la gândirea filosofică. Dat fiind că cercetarea fostului său student nu s-a mai desfăşurat pe terenul prestigios al logicii formale, ci a fost orientată spre descrierea unei multitudini de jocuri de limbaj în care modul cum funcţionează limbajul în împletirea sa cu diferitele activităţi ale oamenilor este transparent, acest nou demers i-a apărut lui Russell doar ca o încercare de punere în evidenţă a unei diversităţi inepuizabile de utilizări ale expresiilor limbajului în viaţa omenească. De aceea, pentru el, investigarea jocurilor de limbaj nu a fost altceva decât expresia unei *gândiri leneşe* şi, ca atare, ceva lipsit de semnificaţie filosofică majoră[2].

---

[1] În legătură cu această temă am găsit indicaţii preţioase în consideraţiile lui RUSH RHEES ce pregătesc terenul pentru discuţiile sale referitoare la *Despre certitudine*. MARIE McGINN face de asemenea comentarii instructive cu privire la această temă. (Vezi în acest sens *Wittgenstein's On Certainty. There – Like Our Life*, pp. 16-47, respectiv, *Wittgenstein and the* Philosophical Investigations, pp. 177-204.) Pe parcursul lucrării mă voi sluji de toate acestea.

[2] În autobiografia sa intelectuală, filosoful britanic face următoarele aprecieri cu privire la noua linie de gândire iniţiată de autorul *Cercetărilor filosofice*: „Pe Wittgenstein din perioada

Cazul lui Russell este paradigmatic pentru înfăţişarea unei tendinţe a cărei forţă a acaparat spiritul filosofic încă din vremea vechilor greci – o tendinţă care îşi trage seva din convingerea adânc înrădăcinată că o gândire filosofică serioasă trebuie să îşi ia drept model ştiinţa[3]. Dacă ne întrebăm ce i-a împiedicat pe filosofi ca Russell să se apropie de calea pe care Wittgenstein a urmat-o după 1930, următorul răspuns pare să se impună: o gândire contaminată de idealul ştiinţific sau, pur şi simplu, de *ideal*, după cum introduce autorul *Cercetărilor filosofice* acest termen în cartea sa[4]. Consider nesatisfăcător un astfel de răspuns[5]. El pune în lumină, pentru a spune aşa, doar vârful aisbergului. Un indiciu preţios care, cred eu, ne ajută să surprindem gheţarul în toată amploarea lui ni-l oferă însuşi Wittgenstein, care mărturisea prin anii '40 ai veacului trecut, deja după ce noul său mod de gândire căpătase contururi clare, că îi este foarte greu să vadă ceea ce îi stă deschis în faţa ochilor. Iar la un moment dat, poate tocmai din cauza condiţiei în care se afla, face o însemnare ce are substanţa unei rugăciuni: „Fie ca Dumnezeu să dea filosofilor capacitatea de a vedea ceea ce stă în faţa ochilor tuturor"[6]. Asemenea cuvinte mă determină să afirm că problema nu se reduce la dificultatea eliberării gândirii de fascinaţia idealului ştiinţific.

---

târzie se pare că l-a obosit gândirea serioasă, aşa că el inventat o doctrină de natură să-l scutească de o asemenea activitate. Nu am crezut niciodată că această filosofie, ce ridică lenea intelectuală la rangul unei virtuți, este adevărată. Îmi dau seama că simt mai degrabă o aversiune copleşitoare împotriva ei; căci dacă ea ar fi adevărată, atunci filosofia ar deveni în cel mai bun caz o modestă ştiinţă auxiliară a lexicografiei şi în cel mai rău caz o joacă inutilă" (B. RUSSELL, *My Philosophical Development*, pp. 216-217).

[3] Iată ce afirmă un distins comentator al operei wittgensteiniene în legătură cu acest aspect: „O imagine ne ţine captivi (*CF*, I, 115) atât într-un sens general, cât şi într-unul particular. În general filosofii au o imagine despre limbaj formată exclusiv în termeni de reprezentare a lumii, care imediat 1) îi determină să considere baza logică a reprezentării drept un limbaj ideal, şi care 2) îi împiedică în mod sistematic să vadă cel mai evident fapt, anume că există un număr vast de acte de vorbire care sunt atât non-reprezentaţionale, cât şi diferite în mod ireductibil unul faţă de celălalt. [...] În particular, cu toţii ne asemănăm cu filosofii în măsura în care suntem atât de legaţi de moduri tipice, unilaterale, de vedere a lucrurilor, încât uităm că este cu îndreptăţire posibil să înţelegem cuvintele pe căi diferite şi surprinzătoare decât cele pe care le urmăm de obicei" (A. JANIK, *Assembling Reminders. Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, p. 57).

[4] Discuţia despre ideal se regăseşte printre remarcile §§ 89-133 din *Partea I* a *Cercetărilor filosofice*. Vorbind acolo din proprie experienţă, cu alte cuvinte privind în urmă la poziţia adoptată în *Tractatus*, Wittgenstein scoate în evidenţă cum îşi face idealul apariţia în gândirea filosofică, cum o acaparează treptat, pentru ca într-un final să o domine, aproape fără a-i mai fi cu putinţă gândirii să se elibereze din mrejele lui. Trebuie precizat că, atunci când discută despre ideal, Wittgenstein are în vedere rolul jucat de acesta în înţelegerea logicii, respectiv a gramaticii limbajului. Pentru consideraţii lămuritoare privind semnificaţia şi impactul idealului ştiinţific în filosofie, a se vedea M. FLONTA, „Dincolo de idealul ştiinţei. De la *Tractatus* la *Cercetări filosofice*".

[5] Un asemenea răspuns este implicat în textul profesorului Flonta, menţionat în nota precedentă. Ceea ce am eu de spus în această lucrare nu se vrea a fi o corectare, ci mai curând o îmbogăţire a imaginii creionate de profesor în articolul său.

[6] Vezi L. WITTGENSTEIN, *Însemnări postume*, pp. 81, 122.

De bună seamă că Wittgenstein a sesizat pericolele idealului, iar cel care a reuşit să vadă tentaţiile ca tentaţii – să le simtă în carnea şi-n cugetul său – nu se mai raportează la ele aşa cum o făcea înainte sau cum ar face-o altcineva care nu le-ar vedea niciodată astfel. Am fi naivi să credem, de exemplu, despre sfinţii călugări pe care ni-i zugrăveşte *Patericul* în tot sublimul vieţii lor ascetice că ispitele nu le mai dădeau târcoale în pustie sau că dacă, totuşi, îşi mai făceau loc în sufletul lor din când în când, ei pur şi simplu nu le acordau atenţie, iar acestea se risipeau ca de la sine. Mai degrabă ei au ajuns la o anumită înţelegere a răului cu care aveau de-a face şi, printr-un mare efort încununat de puterea credinţei, au izbutit să-i facă faţă ori de câte ori se confruntau cu el. A spune doar că pericolele reapar, că ele pândesc la tot pasul şi că neîncetat îl hărţuiesc pe cel căruia îi ies în cale înseamnă a pierde ceva important din vedere[7]. Dacă am zice că însemnările lui Wittgenstein amintite mai sus sunt tocmai expresia nereuşitei sale de a se elibera întru totul de anumite tentaţii ce se întâlnesc cu precădere la oameni, ca şi el de altfel, cu înclinaţii spre chestiuni filosofice, ar însemna să nu vedem cât de departe a ajuns şi ce a reuşit să facă Wittgenstein în peregrinările sale filosofice. – Unde în decursul cercetărilor întreprinse de Wittgenstein după producerea reorientării gândirii sale, dar mai ales în *Cercetări filosofice*, se găseşte ceva pornind de la care să se poată afirma cu îndreptăţire că Wittgenstein continuă să cadă pradă fascinaţiei idealului?!

Problema, aşadar, nu cred că îi priveşte neapărat numai pe filosofii tributari unei îndelungate tradiţii, pentru care se pare că s-a dovedit vitală convingerea că standardele de excelenţă filosofică pot fi atinse numai cu ajutorul unei gândiri modelate ştiinţific. După cum văd eu lucrurile, problema vizează însăşi natura demersului filosofic[8], iar această problemă are, inevitabil, repercusiuni şi asupra cercetărilor întreprinse de Wittgenstein în cea de-a doua perioadă a activităţii sale. Căci dacă clarificările pe care le-a obţinut gânditorul vienez au fost greu de întrezărit, asta s-a întâmplat fiindcă aşa-i în filosofie, aşa stă treaba cu munca filosofică! Iată în acest sens câteva observaţii sugestive ale lui Wittgenstein de prin 1937:

---

[7] RUSH RHEES, care s-a numărat printre cei cu care Wittgenstein a legat o strânsă prietenie şi care, dintre toţi prietenii filosofului, s-a apropiat, poate, cel mai mult de spiritul gândirii acestuia, remarca ceva foarte sugestiv în această privinţă: „Întrebarea cu privire la distincţia dintre sănătate şi boală – atunci când cineva vorbeşte despre boala înţelegerii. Este clar că noi nu decidem că boala a fost vindecată constatând dacă cealaltă persoană vorbeşte acum pur şi simplu precum cineva care nu şi-a bătut capul niciodată cu dificultăţi sau întrebări filosofice. Wittgenstein ar fi vrut să ştie dacă a văzut ce fel de întrebare a fost cea pe care şi-o pusese, de exemplu. Şi cred că a văzut ceva important fiind capabil să vadă asta – că asta era ceva ce merita să fie înţeles" (*Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, p. XVIII).

[8] La un moment dat, prin 1931, Wittgenstein remarca în chip ironic pe marginea unei idei întâlnite într-un text, potrivit căreia filosofii nu au ajuns să înţeleagă realitatea mai bine decât Platon: „Ce situaţie ciudată. Ce uimitor este că Platon a putut să ajungă atât de departe! Sau că noi nu am putut ajunge mai departe! Oare s-a întâmplat aşa deoarece Platon a fost atât de pătrunzător?" (*Însemnări postume*, p. 40).

> Oamenii spun uneori că ei nu pot să judece cutare şi cutare lucru deoarece nu ar fi învăţat filosofia. Acesta este un nonsens iritant, căci se recunoaşte că filosofia este un fel de ştiinţă. Se vorbeşte despre ea oarecum ca despre medicină. – Se poate însă spune că oamenii care nu au întreprins niciodată o cercetare de tip filosofic, ca cei mai mulţi dintre matematicieni de exemplu, nu sunt înzestraţi cu organele de vedere potrivite pentru asemenea cercetare sau examinare. Aproape ca unul care nu este obişnuit să caute în pădure flori, fructe de pădure sau plante şi care nu le găseşte fiindcă ochiul său nu este exersat şi nu ştie unde anume trebuie să se uite după ele. Aşa trece şi cel neexersat în filosofie pe lângă toate locurile unde greutăţile stau ascunse, în timp ce cel ce este exersat se opreşte şi simte că aici există o greutate, deşi el nu o vede încă. – Şi nu este de mirare, când se ştie cât de multe trebuie să caute cel exersat, care realizează că aici stă o greutate şi trebuie să caute pentru a o găsi. Dacă ceva este bine ascuns, e greu de găsit. (*Însemnări postume*, pp. 62-3)

Conceptele „a vedea” şi „a descrie” stau şi ele deschise în faţa ochilor! Însă de ce este greu să vezi şi să descrii ceea ce se află în faţa ochilor tuturor? Oare atunci când oferi o descriere nu *doar relatezi* ceea ce vezi? Dar ce înseamnă *a vedea*? Este reductibilă descrierea la pura relatare a *ceea ce este văzut*? Stau lucrurile, prin urmare, în ceea ce priveşte conceptele „a vedea” şi „a descrie” aşa de simplu pe cât s-ar părea? Dacă *a vedea* înseamnă lucruri diferite, atunci şi *a descrie* înseamnă lucruri diferite...Rămâne de cercetat!

Una din încercările filosofilor de a stabili dacă o propoziţie are sau nu are sens a constituit-o analiza în termeni de date senzoriale. Analiza propoziţiilor complexe, s-a insistat, depinde de posibilitatea de a analiza propoziţii mai simple. Atunci când se ajunge la nivelul celor mai simple propoziţii, analiza ia sfârşit. S-a vorbit în acest sens despre propoziţii elementare, propoziţii de bază sau propoziţii protocol. Despre asemenea propoziţii s-a crezut că nu mai necesită vreo analiză. Acestea sunt propoziţii de observaţie care, în linii mari, captează datele senzoriale, la care avem un acces imediat. Cu privire la datele senzoriale nu mai are rost să ne întrebăm ce înseamnă: ele sunt pur şi simplu văzute, auzite, simţite ş.a.m.d. De vreme ce în experienţa imediată avem o verificare ce nu mai lasă loc întrebărilor, se poate afirma cu îndreptăţire că propoziţiile de observaţie sunt propoziţii cu sens. În toată această abordare relaţia limbajului cu realitatea a fost luată ca neproblematică – a fost subînţeleasă existenţa unei armonii prestabilite între limbaj şi realitate. Totodată, s-a sugerat că, *în realitate*, noi nu percepem obiecte, ci date senzoriale, obiectele însele fiind construite pe baza acestora. (Russell a caracterizat obiectele fizice drept *ficţiuni logice*.) O consecinţă importantă a acestei concepţii a fost că toate propoziţiile de observaţie se reduc la pure relatări sau descrieri ale experienţelor noastre subiective.

Conform analizei în termenii datelor senzoriale, conceptul „a vedea” are un caracter simplu şi unitar. Toate experienţele noastre vizuale sunt concepute ca un gen de întipărire senzorială pe care obiectele ne-o cauzează prin stimularea (impresionarea) retinei. Ochiul „înregistrează” tot felul de date (forme, culori, relaţii spaţiale ce se stabilesc între acestea), iar fiecare dintre noi devine în mod

direct conştient de ele atunci când percepe. Pe baza imaginilor lăuntrice formate putem relata sau descrie fără probleme ceea ce vedem. Este oare totul în ordine aici? Este, cu alte cuvinte, imaginea care ni se propune suficient de clară?

Wittgenstein pune în discuţie tot acest mod de a vedea lucrurile. Dacă el nu ar fi reuşit să înainteze cu cercetarea mai în profunzime, probabil că nu ar fi putut să surprindă acele dificultăţi *bine ascunse, greu de găsit*, cărora le simţea totuşi prezenţa, iar înţelegerea sa ar fi avut de suferit, rămânând, aşa cum se întâmplă în general cu filosofii, prizonier al unor false reprezentări şi idealuri. Discuţia cu privire la conceptul „a vedea aspecte" din partea a II-a a *Cercetărilor filosofice* poate fi privită ca un semn al insatisfacţiei sale faţă de perspectiva oferită de analiza datelor senzoriale şi al nevoii de a nu rămâne cu cercetarea în loc.

După cum observă Rush Rhees, unul din principalele puncte accentuate de Wittgenstein în secţiunea xi din Partea a II-a a *Cercetărilor* este că dacă facem o comparaţie între ceea ce spunem şi ceea ce vedem pur şi simplu, putem constata că „ceea ce este *doar* văzut" are o aplicaţie foarte limitată, nereuşind să surprindă fenomenul de *a vedea ceva drept ceva*.[9] Presupunând că doi subiecţi nu suferă de o vedre deficitară, ei pot afirma, totuşi, lucruri diferite în legătură cu aceleaşi date senzoriale: unul relatează că vede două feţe, celălalt spune că vede asemănarea dintre feţe. Dacă, în plus, ca o măsură de stabilire a diferenţei, celor doi li se cere să deseneze ceea ce văd, nu este exclus ca reproducerile lor să coincidă în linii mari, chiar dacă sunt realizate cu cea mai mare acurateţe. În mod normal, într-o asemenea situaţie nimeni nu ar fi înclinat să spună că vreunul dintre ei greşeşte – la urma urmei, amândoi ştiu despre ce vorbesc. Se ridică însă întrebarea: sunt experienţele vizuale ale celor doi *de acelaşi fel*?

Un răspuns afirmativ atrage după sine următoarea dificultate: dacă despre aceleaşi date vizuale se pot spune una ori alta, atunci se poate spune *orice*. Mai precis, orice poate fi luat drept pură relatare şi pus în acord cu datele senzoriale, iar dacă orice poate fi pus în acord, la fel de bine poate să intre şi în dezacord. Aşadar, orice şi, totodată, nimic (nu) poate conta ca o pură relatare a datelor vizuale! Atâta vreme cât se recunoaşte că nu există o descriere unică, fundamentală, posibilitatea acordului, respectiv, dezacordului între ceea ce se spune şi ceea ce se vede rămâne o chestiune deschisă.[10]

Pe de altă parte, dacă răspunzi negativ, ajungi să te întrebi cu ce fel de experienţă are de-a face cel ce percepe asemănarea. Deodată realizezi că ai o crampă mintală şi îţi exprimi starea de disconfort, nedumerirea care te apasă,

---

[9] Vezi R. RHEES, *Wittgenstein's On Certainty. There – Like Our Life*, p. 17.

[10] Iată o privire dintr-un alt unghi a acestei probleme: Ce face ca imaginea care mi se întipăreşte atunci când îl văd pe X să fie chiar imaginea lui X? Ce face ca descrierea mea să fie descrierea a *ceea ce văd*? De bună seamă că atât imaginea, cât şi descrierea, oricât de clare şi detaliate ar fi, pot fi valabile pentru mai multe persoane (de exemplu, în cazul gemenilor). Cu toate acestea, ele se aplică unei singure persoane! A se vedea în acest sens L. WITTGENSTEIN, *Cercetări filosofice*, Partea a II-a, secţiunea III, p. 333.

astfel: cum e să vezi *asemănarea*, când de fapt vezi *doar* două feţe? Cum e posibil să vezi şi să nu vezi în acelaşi timp?! Asumând că este vorba de o experienţă autentică, unde ar trebui ea încadrată, în măsura în care nu se numără printre simplele percepţii?

Ambele căi se înfundă. Pentru Wittgenstein, acesta este semnul unei abordări superficiale a conceptului „a vedea". Se impune, de aceea, o nouă examinare a acestuia, care, fără doar şi poate, va fi cu atât mai greu de întreprins, cu cât vor trebui să fie dezlegate nu numai noile încurcături care se ivesc, ci şi cele vechi, lăsate în drum. Însă, pentru a putea culege roade bune de pe urma cercetării, se cuvine din capul locului să nu ne mai îngăduim să ne raportăm la *vedere* ca la ceva familiar, de la sine înţeles, ci să ne străduim să o tratăm ca pe un fenomen demn de toată mirarea.

> Ceea ce este greu este de a înţelege *adânc* dificultatea. Căci, superficial gândită, ea rămâne dificultate. Ea trebuie smulsă cu rădăcină cu tot; şi aceasta înseamnă că trebuie să începem să gândim într-un fel nou asupra acestor lucruri (*Însemnări postume,* pp. 96-97).

> Anumite lucruri privitoare la vedere ne apar misterioase deoarece întreaga vedere nu ne apare destul de misterioasă (*Cercetări filosofice,* p. 379).

Wittgenstein este interesat de locul pe care îl ocupă „a vedea" printre conceptele experienţei. În acest sens, cercetarea sa nu este de natură empirică, ci de ordin gramatical. Cauzele care conduc la apariţia vederii sunt irelevante pentru demersul său, nu însă şi diversele întrebuinţări pe care le are sau le-ar putea avea expresia „a vedea" în cadrul unor jocuri de limbaj. Într-o primă instanţă el face apel, în chip de exemplu, la o celebră imagine, aşa-zisă „cu aspect dublu", pe care o preia de la psihologul Joseph Jastrow, şi care poate fi văzută atât ca un cap de raţă, cât şi ca un cap de iepure. (Imaginea este în mod voit ambiguă pentru a crea efectul unei iluzii optice.) Capul iepure-raţă (I-R) îi dă prilejul lui Wittgenstein de a introduce o serie de distincţii care vor juca un rol hotărâtor în clarificarea conceptului „a vedea".

Sunt semnalate două folosiri ale lui „a vedea": una, în care este vorba de a percepe pur şi simplu ceva; cealaltă, în care este vorba de remarcarea unor aspecte. În ciuda deosebirilor, există o strânsă legătură între cele două folosiri. *A vedea (pur şi simplu)* şi *a vedea ca* sunt rude apropiate. Important este să înţelegem cum funcţionează fiecare şi ce relaţie există între ele.

Dacă privim capul-I-R şi îl vedem când ca iepure, când ca raţă, atunci acesta este un caz de remarcare a aspectelor. Remarcarea celor două aspecte este condiţionată de posibilitatea schimbării lor rând pe rând. Se poate întâmpla însă ca unii oameni să nu vadă de la bun început decât unul dintre cele două aspecte, caz în care ar fi vorba despre ceea ce Wittgenstein numeşte „vedere continuă". Dacă cuiva i se arată pentru prima oară capul I-R, în lipsa unor informaţii sau indicaţii suplimentare, ar putea să vadă numai raţa, bunăoară.

Alţii, în schimb, pot să vadă cum capul de raţă devine brusc un cap de iepure. O asemenea experienţă este desemnată de Wittgenstein prin termenul „licărire". „Văd un iepure", ca şi „Văd un punct verde pe ecranul monitorului", sunt relatări ale percepţiilor. „Văd acum imaginea ca iepure" nu poate fi înţeleasă ca o simplă relatare sau descriere a percepţiei. O serie de observaţii gramaticale accentuează distincţiile şi în acelaşi timp aduc un spor de claritate:

> Aş putea aşadar să văd de la început capul-I-R, pur şi simplu, ca iepure imagine. Aceasta înseamnă: întrebat: „Ce este asta?" sau „Ce vezi tu aici?", eu aş fi răspuns: „Un iepure-imagine". Dacă aş fi fost întrebat mai departe ce este asta, eu aş fi arătat, drept explicaţie, spre tot felul de imagini ale iepurilor, eventual spre iepuri reali, aş fi vorbit despre viaţa acestor animale sau le-aş fi imitat.
>
> Nu aş fi răspuns la întrebarea „Ce vezi tu aici?" prin: „Văd asta acum ca iepure-imagine." Aş fi descris, pur şi simplu, percepţia: exact ca şi cum cuvintele mele ar fi fost „Văd acolo un cerc roşu". – Totuşi, un altul ar fi putut spune despre mine „El vede figura ca I-imagine".
>
> A spune „Văd asta acum ca..." ar fi avut pentru mine tot atât de puţin sens ca şi a spune când văd cuţitul şi furculiţa: „Văd asta acum drept cuţit şi furculiţă." Nu s-ar înţelege această exprimare. – Tot aşa de puţin ca şi aceasta: „Asta este acum pentru mine o furculiţă" sau „Asta poate să fie şi o furculiţă".
>
> Pe cel care spune „pentru mine este acum o faţă", îl putem întreba: „La ce schimbare faci tu aluzie?"
>
> Mi se arată un iepure-imagine şi sunt întrebat ce este asta; eu spun „Acesta este un I". Nu „Asta este acum un I". Comunic ceea ce percep. – Mi se arată capul-I-R şi sunt întrebat ce este asta; aici *pot* spune „Acesta este un cap-I-R". Dar eu pot să reacţionez la întrebare şi cu totul altfel. – Răspunsul că este capul-I-R este din nou comunicarea percepţiei; răspunsul „Acum este un I", nu este. Dacă aş fi spus „Este un iepure", atunci ambiguitatea mi-ar fi scăpat şi aş fi relatat percepţia (*Cercetări filosofice*, pp. 354-355).

Cu toate acestea, pericolul de a reduce remarcarea unui aspect la simpla relatare a unei percepţii nu dispare. Pentru a ne ajuta să-l înlăturăm, Wittgenstein ne propune să luăm în considerare următoarea situaţie:

> Privesc spre un animal; sunt întrebat: „Ce vezi?" Răspund: „Un iepure." – Văd un câmp; dintr-o dată, trece alergând un iepure. Eu exclam „Un iepure!"
>
> Amândouă, relatarea şi exclamaţia, sunt expresii ale percepţiei şi ale experienţei vizuale. Dar exclamaţia este aşa ceva în alt sens decât relatarea. Ea ne este smulsă. – Ea se raportează la experienţă ca şi strigătul la durere (*Cercetări filosofice*, p. 357).

Aici ne sare în ochi contrastul dintre relatare şi exclamaţie. Cineva ar putea să fie uimit atunci când zăreşte iepurele. Uimirea este aici un criteriu pentru remarcarea aspectului, iar exclamaţia este chiar expresia licăririi aspectului. (Smulgerea de care vorbeşte Wittgenstein constituie exteriorizarea

experienţei vizuale.) Dar nu e neapărat nevoie ca uimirea să fie exprimată verbal. Aceasta se poate citi de pe chip, dacă avem de-a face o persoană suficient de expresivă. Însă ne-am putea gândi şi la o persoană lipsită de expresivitate căreia, din cauza plictiselii, îi este indiferentă trecerea în fugă a iepurelui prin faţa ochilor. Aceasta ar putea să spună în chipul cel mai firesc cu putinţă numai „Un iepure.”, sau ar putea să nu spună nimic. Afirmaţia sau pura indiferenţă tot nu ne îndreptăţesc să vorbim despre un caz de relatare, respectiv, de nerelatare a percepţiilor. O gamă largă de reacţii, de la uimire la indiferenţa totală, nu-şi găsesc un loc în jocul de limbaj al relatării experienţelor vizuale. Ele sunt caracteristice, aparţin jocului de limbaj al remarcării aspectelor.

E bine să nu trecem cu uşurinţă peste observaţia referitoare la modul în care exclamaţia se raportează la experienţa vizuală. Ea are o însemnătate deosebită, deoarece ne ajută să înţelegem că experienţa vizuală nu este un obiect privat, o imagine lăuntrică la care poate avea acces numai aşa-zisul ei posesor. Nu e ca şi cum cineva îşi formează prin introspecţie o imagine pe care o întrebuinţează apoi în scopuri diferite: în relatări, în descrieri, în exprimarea uimirii etc. Felul în care surprindem deosebirea dintre experienţa vizuală exprimată prin relatare directă şi cea exprimată prin exclamaţie se înrădăcinează în diferenţe comportamentale. Tentaţia de a face apel la o imagine lăuntrică este însă cu atât mai mare atunci când în discuţie intervine schimbarea aspectelor.

> Văd dintr-o dată soluția unei șarade. Unde mai înainte erau ramuri, este acum o formă omenească. Impresia mea vizuală s-a schimbat și îmi dau seama acum că ea nu are doar formă și culoare, ci, de asemenea, o «organizare» bine determinată. – Impresia mea vizuală s-a schimbat. – Cum era mai înainte? Cum este ea acum? – Dacă o reprezint printr-o copie exactă – și nu este aceasta o bună reprezentare? – nu se arată nici o schimbare.
>
> Și nu spune „Impresia mea vizuală nu este totuși *desenul*; este *asta* – ceea ce nu pot arăta nimănui”. – Firește că nu este desenul, dar de asemenea, nu este nimic din aceeași categorie cu ceea ce port în mine.
>
> Conceptul «imagine lăuntrică» este înșelător deoarece modelul pentru acest concept este «imaginea *externă*»; și totuși, utilizările cuvintelor pentru aceste concepte nu sunt mai asemănătoare decât cele pentru «cifră» și «număr». (Iar cel care ar dori să numească numărul «cifră ideală», ar putea produce prin asta o confuzie asemănătoare.)
>
> Cel care compune «organizarea» impresiei vizuale din culori și forme, pleacă de la impresia vizuală ca obiect lăuntric. Acest obiect devine, firește, prin asta o inepție; o construcție curioasă, care se clatină. Căci asemănarea cu imaginea este acum afectată (*Cercetări filosofice*, p. 356).

Şi înainte şi după soluţionarea şaradei imaginea ei rămâne neschimbată. Tocmai acesta este sensul şaradei – să „ascundă” într-o învălmăşeală de ramuri o siluetă omenească (silueta se identifică cu ansamblul de ramuri)! Prin urmare, indicarea spre imaginea şaradei sau realizarea unei reproduceri fidele a acesteia nu te ajută să surprinzi „organizarea” survenită în urma schimbării aspectului. Atunci

trebuie că „organizarea" aparţine imaginii lăuntrice: *ea* are capacitatea de a se transforma! Dar dacă lucrurile ar sta aşa, atunci nu ar mai exista nici o asemănare între imaginea lăuntrică şi imaginea externă care-i stă drept model: cea dintâi este elastică, poate suferi transformări; cea de-a doua nu, este rigidă. (Imaginea lăuntrică n-ar mai fi câtuşi de puţin o şaradă.) Fireşte, lucrurile nu stau deloc aşa: s-a creat doar o iluzie, *o construcţie curioasă, care se clatină*. Tot ce s-a făcut a fost să se stipuleze că organizarea este un element constitutiv al imaginii lăuntrice. Însă simpla stipulare nu îi conferă imaginii lăuntrice o însuşire miraculoasă, capabilă să surprindă schimbarea aspectelor. Diferenţa de percepţie implicată în schimbarea aspectului nu se datorează vreunei proprietăţi inerente imaginii vizuale, ce are puterea de a o modifica, ci modului în care subiectul se raportează la ceea ce vede. În acest sens, există o *relaţie internă* între ceea ce vede subiectul şi modurile în care răspunde ori reacţionează în diverse situaţii.

> [...] ceea ce percep în licărirea aspectului nu este o însuşire a obiectului, este o relaţie internă între el şi alte obiecte.
>
> Dacă am văzut capul-I-R ca I, atunci am văzut: aceste forme şi culori (le redau în mod exact) – şi în afară de ele ceva de acest fel: şi acum arăt spre o mulţime de imagini diferite ale iepurilor. – Asta arată diferenţa dintre concepte.
>
> «A vedea ca...» nu ţine de percepţie. Şi de aceea, este şi nu este precum a vedea (*Cercetări filosofice*, p. 357, p. 378).

Faptul că cineva care surprinde schimbarea unui aspect într-un obiect sau o imagine le plasează pe acestea în contexte diferite, punându-le în legătură cu alte obiecte sau imagini de acelaşi fel, nu este un simplu adaos la ceea ce spune că vede. Numai aşa se poate decide cu cel fel de experienţă vizuală se confruntă cineva, iar acest lucru evidenţiază că remarcarea unor aspecte nu este reductibilă la, nu este un caz de percepţie, dar este totuşi înrudită cu ea.

Wittgenstein oferă multe exemple de „a vedea ca...": a vedea capul-I-R ba ca pe iepure, ba ca pe raţă; a vedea o cruce neagră pe un fundal alb sau vice versa; a vedea o figură triunghiulară atârnând de vârful ei sau ca pe un obiect răsturnat; a vedea într-un triunghi *asta* ca vârf, *aceea* ca bază; a vedea o treaptă când concavă, când convexă etc. Între acestea există însă diferenţe semnificative – tot atât de semnificative ca şi cele între „a vedea ca..." şi „a vedea (pur şi simplu)".

> Tu trebuie să reflectezi asupra faptului că descrierea aspectelor care se schimbă unul cu celălalt este în fiecare caz una de un gen diferit (*Cercetări filosofice*, p. 371).

În cazul capului-I-R, a vedea imaginea într-un fel sau altul depinde de experienţa cuiva în *alte* contexte (familiarizarea cu iepurii şi raţele). În cazul crucii duble, o primă luare la cunoştinţă cu imaginea este suficientă pentru

surprinderea celor două aspecte ale sale. Pe de altă parte, în descrierea unui aspect al crucii duble se face referire numai la o parte a crucii, nu şi în descrierea unui aspect al capului-I-R. În acest sens, şi efectul iluziilor optice va fi conceput în moduri diferite. Cât despre posibilitatea creării unor iluzii optice, numai în cazul lor şi în cazul treptei concave/convexe este vorba de aşa ceva, în celelalte cazuri nu. Apoi, a vedea o figură triunghiulară ca pe un obiect răsturnat solicită imaginaţie: e nevoie de un scenariu care să permită plasarea figurii într-un anumit context. A vedea într-un triunghi *asta* ca vârf, *aceea* ca bază necesită o anumită instrucţie în domeniul geometriei şi existenţa unor tehnici de demonstraţie. – Cum vede cineva figura în geometria descriptivă va fi diferit de cum o vede cineva care nu ştie nimic despre geometrie. – Şi de asemenea, pentru a vedea o treaptă când concavă, când convexă, e nevoie de stăpânirea unor tehnici. Uşurinţa urmăririi unei demonstraţii în care este implicată treapta concavă, să zicem, depinde de un anumit gen de „descurcare”, de ceea ce Wittgenstein numeşte „nuanţe fine ale comportării”. – Figura nu-i va juca feste celui căruia şi-a însuşit anumite gesturi, de care se serveşte pentru a fixa relaţiile tridimensionale. Pe când altcuiva, care se află încă în stadiul de învăţare, din pricina unor schimbări în mod constant ale aspectelor figurii, îi va fi greu, dacă nu imposibil, să urmărească demonstraţia.

Lecţia profundă a lui Wittgenstein este că există diferenţe fundamentale între folosirile expresiilor, ce par la prima vedere atât de asemănătoare, încât nu mai sunt deosebite unele de altele, iar dacă aceste diferenţe sunt trecute cu vederea, iau naştere sau se perpetuează tot felul de confuzii şi neînţelegeri. (*Vă voi învăţa diferenţele!*) Pe de altă parte, dacă te rezumi strict la relatarea sau descrierea a ceea ce este pur şi simplu văzut, nu reuşeşti să surprinzi o gamă variată şi extrem de complexă de experienţe vizuale, printre care remarcarea aspectelor joacă un rol însemnat[11] în viaţa oamenilor. În plus, dacă nu ţii cont de toată această bogată diversitate, ajungi la *false prezentări* ale realităţii – concepţii înguste potrivit cărora experienţele vizuale pot fi reduse la una singură, fundamentală, esenţială – şi te străduieşti în fel şi chip să arăţi că remarcarea aspectelor constituie un proces mai elaborat decât cel elementar. Încercările de a da o explicaţie sau justificare *tuturor* experienţelor sunt sortite eşecului. Explicaţiile şi justificările au aplicaţii limitate; ele capătă sens numai în cadrul unor contexte particulare, bine determinate.

[11] Capacitatea de a remarca aspecte ne dă posibilitatea să întreprindem o sumedenie de lucruri în diferite situaţii de viaţă: de la soluţionarea unor mici şarade, la soluţionarea unor mari probleme de geometrie; de la emiterea unor judecăţi despre fapte, la pronunţarea unor judecăţi estetice şi morale.

Acum, dacă privim în urmă şi vedem de unde s-a plecat, putem observa cât de lung şi de sinuos a fost drumul parcurs de Wittgenstein[12]. „A vedea” nu este, după cum s-a putut crede, un concept singular, ci un concept-familie. Iar acest lucru este valabil şi pentru conceptul „a descrie”. Cazurile de „a vedea” şi de „a descrie” sunt extrem de numeroase, iar între ele nu există graniţe precise. A le stabili graniţe precise înseamnă a le face ceea ce nu sunt. Ţine de natura lor să fie *încâlcite*, iar totul trebuie lăsat aşa cum este! Ca să le putem înţelege, ne facem loc printre hăţişurile lor şi le examinăm pe fiecare în parte. Şi vom va dovadă că am înţeles ceva profund dacă vom fi capabili să spunem numai atât: se joacă *acest* joc de limbaj.

> Conceptul «a vedea» lasă impresia a ceva încâlcit. Ei bine, aşa este el. – Privesc peisajul; privirea mea rătăceşte, văd tot felul de mişcări clare şi neclare; *una* mi se întipăreşte clar, *cealaltă* doar foarte şters. Cât de cu totul rupt în bucăţi ne poate apărea ceea ce vedem! Şi acum uită-te la ceea ce înseamnă „descrierea a ceea ce se vede”! – Dar asta este tocmai ceea ce se numeşte o descriere a ceea ce se vede. Nu există *un* caz *autentic*, în ordine, pentru o astfel de descriere – iar restul este încă neclar, ceva ce aşteaptă încă o clarificare sau trebuie să fie, pur şi simplu, dat la o parte ca un reziduu.
>
> Există aici pentru noi primejdia uriaşă de a dori să facem distincţii fine. – Este la fel ca atunci când vrem să derivăm conceptul corpului fizic din «ceea ce se vede în mod real». – Este vorba mai degrabă de *acceptarea* jocului de limbaj cotidian şi de caracterizarea tuturor celorlalte drept *false* prezentări. Jocul de limbaj primitiv, pe care îl învaţă copilul, nu are nevoie de nici o justificare; încercările de justificare trebuie respinse (*Cercetări filosofice*, p. 361).

În lumina a tot ce s-a spus până acum doresc să subliniez o trăsătură caracteristică a practicii filosofice târzii a lui Wittgenstein, şi anume că în filosofie nu există concepte privilegiate sau o ierarhie a acestora. Aceasta apare ca o consecinţă a două idei aflate în strânsă legătură: (1) filosofia nu este o doctrină gândită după modelul ştiinţei – un corp de propoziţii –, ci o activitate; (2) nu există propriu-zis un limbaj filosofic, însă chiar dacă ar exista, nu ar fi altceva decât expresia gândirii oamenilor. „A vedea” şi „a descrie” par să fie concepte fundamentale, în sensul că ele pun în mişcare cercetarea – filosoful nu face decât să se uite şi să descrie ceea ce stă în faţa ochilor tuturor. Se poate vedea însă că ele suportă acelaşi tratament ca şi al altor concepte. Acolo unde e nevoie de clarificări de natură conceptuală, acolo trebuie să se afle şi filosoful. El trebuie să fie la datorie oriunde apar confuzii şi neînţelegeri. Ori de câte ori acestea se ivesc în

---

[12] Trebuie precizat că Wittgenstein merge şi mai departe cu cercetarea. El discută despre *orbirea la aspecte* şi stabileşte, pornind de la acest concept, conexiuni importante între remarcarea aspectelor şi semnificaţia cuvintelor, culminând cu remarci privitoare la *cunoaşterea oamenilor*. Însă toată această discuţie, pe cât este de semnificativă, pe atât este de complexă. De aceea ea se cuvine să fie abordată separat.

drum, el trebuie să se confrunte cu ele. Şi nu are voie să facă vreo selecţie: toate dificultăţile filosofice sunt la fel de importante, deoarece fiecare dintre ele reprezintă un obstacol în calea înţelegerii. Iar dacă înţelegere nu e, nimic nu e.

IF GOD GRANTED THE PHILOSOPHERS INSIGHT
INTO WHAT LIES IN FRONT OF EVERYONE'S EYES…
ON THE SORT OF DIFFICULTIES FACED BY
WITTGENSTEIN IN THE DISCUSSION ON *SEEING ASPECTS*

Summary

In this paper I am concerned with some of the difficulties inherent in the philosophical practice initiated by Wittgenstein in the later period of his activity. I will comment some significant passages from the second part of the *Philosophical Investigations*, section xi, where Wittgenstein discusses the concept of *seeing aspects*. In addition, I will show that in spite of all appearances, the description of what lies in front of everyone's eyes is a very hard and complex task. Hopefully, this will throw light on the idea that even if God granted the philosophers insight into what lies in front of everyone, their work would still not be an easy one.

BIBLIOGRAFIE

R. CARNAP, 2001, „Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului", în Alexandru Boboc (editor şi traducător), *Vechea şi noua logică*, Paideia, Bucureşti, pp. 39-79.
M. FLONTA, 2003, „Dincolo de idealul ştiinţei. De la *Tractatus* la *Cercetări filosofice*", *Analele Universităţii Bucureşti*, seria Filosofie, Anul LII, pp. 3-19.
*** 2002, „Înţelegerea filosofică: «A vedea mai bine»", în Mircea Flonta şi Gheorghe Ştefanov (eds.), *Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX*, Polirom, Iaşi.
*** 1998, „Ludwig Wittgenstein şi tradiţia filosofică", în *Cum recunoaştem Pasărea Minervei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, pp. 171-200.
A. JANIK, 2006, *Assembling Reminders. Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Santerus Academic Press, Sweden.
M. McGINN, 1997, *Wittgenstein and the* Philosophical Investigations, Routledge, New York.
R. RHEES, 2005, *Wittgenstein's On Certainty. There – Like Our Life* (edited by D. Z. Phillips), Blackwell Publishing, Oxford.
*** 2006, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse* (edited by D. Z. Phillips), Blackwell Publishing, Oxford.
B. RUSSELL, 1959, *My Philosophical Development*, George Allen & Unwin, London.
*** 2004, *Problemele filosofiei*, trad. rom. Mihai Ganea, ALL, Bucureşti.
G. H. VON WRIGHT, 1958, „A Biographical Sketch", în N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, London, New York, Toronto.
L. WITTGENSTEIN, 2003, *Cercetări filosofice*, trad. rom. M. Dumitru şi M. Flonta, Humanitas, Bucureşti.
*** 2005, *Despre certitudine*, trad. rom. Ioan Giurgea, în colaborarea cu Mircea Flonta, Humanitas, Bucureşti.
*** 1995, *Însemnări postume 1914 – 1951*, trad. rom. M. Flonta şi A.-P. Iliescu, Humanitas, Bucureşti.
*** 2001, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. rom. M. Dumitru şi M. Flonta, Humanitas, Bucureşti.